

四川凉山彝族丧葬仪式的经济行为研究

李建政

广西民族大学 民族学与社会学学院 南宁 530000

摘要: 葬礼作为生者为逝者举行的人生最后一次仪式具有重要的意义。笔者在参与观察的基础上,对安哈镇C村“大操大办”的仪式行为进行分析,认为与当地经济发展水平极不对称的丧葬仪式背后是彝族独特的灵魂观和生死观。对大凉山彝族丧葬仪式的分析,为当地改革传统葬礼中不必要的花费和浪费提供依据,以期在保留传统文化内核的基础上,减少丧葬仪式中不必要的花费,推进社会主义新农村建设。

关键词: 凉山彝族; 丧葬仪式; 经济行为

阿诺尔德·范热内普认为,在任何社会中,个体生命周期的诞生、成熟、结婚甚至死亡的每一个事件都伴随着仪式的发生,这些仪式的目的在于,“使个体能够从一确定的境地过渡到另一同样确定的境地”。而丧葬仪式是“经由一连串的分割与结合仪式,将一个社会成员的角色地位转变,通知社区中所有成员,以利彼此关系的互动并重新获得调整”。凉山彝族自治州2020年人均可支配收入仅为2.22万元,属四川省人均可支配收入最低的四个市州之一,但笔者一次偶然的机会发现当地一场丧葬仪式的花费却高达20万元,与当地人均收入极不合理的仪式支出引起笔者的兴趣,也成为该文章的契机。

此外,从2009年12月发布《民政部关于进一步深化殡葬改革促进殡葬事业科学发展的指导意见》以来,各省区积极响应号召逐步革除殡葬过程中存在的各种迷信活动、大操大办等现象,逐步简化丧事。同时,自新冠疫情爆发以来,规范人员流动、减少人群聚集成为疫情防控的重点,在此期间,对逝者尸体的处理、丧葬仪式的安排变的格外简约,这进一步推动了该系列规定的实施进程。

一、作为过渡礼仪的丧葬仪式

阿诺尔德·范热内普将包含葬礼在内个体与群体生命历程不同所举行的仪式定义为过渡礼仪,并认为个体生命状态的转变并非轻易就能实现的,需经过分隔—边缘—聚合三个阶段及与各阶段特征相符合的象征性的仪

式才能得以完成。

(一) 人生仪式的功能

拉德克里夫·布朗认为社会是一个具有功能联系的整体,功能是整体内的部分活动对整体所做的贡献,作为一定功能的仪式能够通过强化个人情感来影响社会,进而对社会秩序产生影响。近几年,中国人类学、民族学者也对包括丧葬仪式在内的人生仪式进行研究,探索仪式的功能,其视角可分为:一是社会关系和群体凝聚力的视角。把丧葬仪式视为体现社会关系的契机,并认为它可以巩固社会关系,增强族群凝聚力。二是对个人影响的视角。如把人生仪式视为人生必经的阶段,在仪式过程中个人的自我认同得到加强,个人的心灵得到慰藉。三是从文化遗产的视角。如把丧葬仪式视为彝族文化的独特部分,并认为仪式活动可以促进民族历史文化的传承和发扬。总之,正如辛格霍夫所言,“借助仪式,人们能够克服社会存在的差异,建构社会秩序和共同的归属感。仪式使人们有可能在共同的行动中邂逅、相知并相互整合”。

(二) 经济与仪式的关系

作为人类社会过程中产生的极其重要的文化现象,仪式的进行与发展不可避免的与经济产生联系,因此从人类学、民族学的视角可以看到:一方面,有学者认为仪式活动的发展很好的维持了个人、家庭与财产之间的关系,仪式活动的演变既能产生经济收益也能传承民族文化的长期性互动良性发展。但另一方面,神圣的仪式活动逐渐走向世俗化的过程中,也可能逐渐沦为村民赚钱和娱乐的工具,并导致村寨在经济和社会层面的分化与隔离,对仪式活动行动的主体——本地居民的日常生活造成困扰。

综上所述,已有的研究从学理层面对人生仪式的功

基金项目: 广西民族大学2020年研究生教育创新计划项目“四川凉山彝族丧葬仪式的经济行为研究”(gxun-chxps202043)

作者简介: 李建政(1995—),男,山东潍坊人,硕士研究生在读,从事经济人类学与民族经济学研究。

能进行梳理,无论是对逝者、生者还是对他们所在的群体都有积极的影响。同时,举行的仪式既可能对当地的人和社产生积极的影响,但也可能产生不利、负向的影响。本研究的意义在于,从经济人类学的角度采用实体主义分析方法对安哈镇彝族丧葬仪式所蕴含的经济行为进行分析,寄希望于在记录当地丧葬仪式的同时,可以让更多人理解他们这种“隆重”的仪式行为。

(三) 田野点概括

四川彝族主要分布在四川省西南部的凉山彝族自治州除木里县外的16个县(市),全州人口531.12万人,彝族人口为288.75万人,占总人口的54.16%,是全国最大的彝族聚居区。安哈镇成立于2002年,位于西昌市中心东南30公里,是四川省凉山州西昌市唯一的彝族建制镇。C村隶属安哈镇,距镇政府所在地约2.5公里。

逝者Y姓老人享年82岁,家中有两个女儿、三个儿子。在Y爷爷的葬礼上,其家支成员“各司其职”的忙碌身影,如林耀华先生所言的“范围内,当某一成员再生产和生活上遇到个人难以克服的困难时,整个家支便会主动在经济上和人力上提供帮助,使其度过难关”一样,让笔者对彝族的家支文化有了更直观的感受。

二、四川凉山彝族的丧葬仪式

彝族传统的丧葬习俗是火葬,火葬已在凉山彝族地区区袭很久。彝族的丧葬仪式大体可以分为收殓、丧集、守灵、出殡、分食等程序。安哈镇的葬礼仪式一般持续三天或五天,现在只有极少数葬礼能持续七天及以上。

(一) 彝族丧葬仪式流程

按照传统彝族丧葬流程,老人断气前,子女须在老人口中放入些许碎银。当老人去世,家人拿出家中的火枪或火炮朝天鸣三下,向家支成员及左邻右舍的亲友报丧。家支成员听到枪声或炮声后会立刻赶到丧家,并安排好整个丧葬仪式的分工。

逝者的儿女们会购买牛和羊,和家猪一起供奉逝者。他们购买牛和羊时会出现攀比现象,一方面,逝者的儿女们会按照其他人家丧葬仪式中买牛或羊的数量做对照;另一方面,逝者的儿子们或女儿们间也会有攀比。如果逝者的儿女们并不富裕买不了比别人家多的牛或羊,就会买体型相对较小的牛和羊,存在“不求重量求数量”“面子比啥都重要”的攀比现象。

毕摩来到丧家中看一下逝者的寿衣穿着并询问去世原因,就根据彝族的黄历计算适宜火葬的时间。毕摩在对逝者的灵床祭祀用品等进行指导,并做初步的灵魂净化仪式后,直到火化前“指路引魂”仪式再到丧家。

此外每当亲友到达丧家时,丧家都会朝天鸣三次枪对亲友表示欢迎和感谢。当女方家支的成员赶到丧家时,他们会把“赶礼”的礼金一张张粘在几条白色的绳子上由几个人提着走到丧家,这既能体现女方家支对男方家支的重视,也是女方家支“炫富”、“显摆”自身的一种方式。

凉山彝族丧葬仪式最重要的环节是“指路引魂”。毕摩会在火化当天早上天未亮时做仪式,确保逝者的灵魂能在经过指引后迎着太阳照过的路上上天,然后去往祖界。太阳升出山巅“让太阳神看到逝者”后,当地彝族人会把逝者由4人肩抬到逝者家的田地中,由主烧人解开盖压在逝者身上的布带,将尸体翻转为面向地、背朝天的俯卧状。往逝者身上撒一些干树叶后便从“耶补”的上部点火,用一根呈Y状的木棍调整火焰的燃烧进度。如逝者的躯体能很快燃尽成灰,表明逝者在人世间已无牵挂。

火葬完毕后逝者儿女便就地分食,当地彝族人分食的特点是见者有其份。分食结束后,逝者的儿女会把逝者的骨灰则撒到当地某个高山的顶处,而且越高越好,此后彝族人便不再祭拜逝者,只有火把节、彝族年及汉族年时才会供奉逝者,让逝者和家人同饮共食。

(二) 彝族丧葬仪式变迁

目前,安哈镇彝族举行的丧葬仪式逐渐发生了改变。如上述提到的,传统彝族葬礼间及逝者的不同儿女间都会因宰杀牛、羊的数量进行攀比,甚至出现“求数量不求质量”的攀比现象。

现在(和之前)不一样了,大家的“面子”消费少了,买牛和羊的数量也是有计划性的。我们都是提前计算大约需要买多少头牛,买牛也不求数量,够招待客人就行。这次老爷子的葬礼一共杀了6头牛、20只羊和15头猪,再加上160件酒水、请毕摩的费用等各项费用,大约花了20万。

当地彝族的传统美食——坨坨肉也逐渐发生了改变。随着当地彝汉两族人民交往、交流的加深,当地彝族人也在慢慢改良坨坨肉的大小和风味。笔者在丧宴中吃的坨坨肉平均只有三四两重,并加了辣椒、香菜等辅料改善了之前较为单一的口味。

此外,因为国家对枪支的管控,当地彝族报丧和迎接客人的方式已由鸣枪变为插电的空气炮。之前亲友吊唁时还会大量燃放鞭炮,由于最近几年国家禁止燃放烟花爆竹规定的实施,当地也逐渐取消了这种仪式流程。相比以前,这些仪式内容的改变不仅提高了安全性,还

减轻了当地的环境污染及噪音污染。

三、凉山彝族丧葬仪式经济行为的文化含义

无论是在何种仪式中，除了表面上的人力流动外，仪式“背后”的经济行为也是理解一种仪式及仪式种种行为的关键。虽然包含武雅士的不同学者对神、鬼与人的分类方法或范畴各不相同，但就安哈镇的彝族而言，当地人对神和鬼的崇拜都来源于对祖先的崇拜，即祖先即是神，鬼是无法与祖先团聚的先辈。

（一）彝族经济行为背后的灵魂观

万物有灵的观念深深的刻在彝族人民的心中，彝族有生育魂、姻亲魂、福禄魂及运气魂等多种灵魂信仰。关于灵魂的来源及具备的功能，在彝族许多经典著作中都可以找到记载，如《祖神源流》就记载：“万物有灵魂，无魂不会生，人生魂来附，人死魂先去。”在彝语中关于“灵魂”最经典、最常见的表达，是《祖神源流》中的“灵魂最先出，人影是魂祖”。此外，在彝族代表性的传统著作中，如《勒俄阿补》、《指路经》、《叙祖白》等，都有关于对灵魂认知的描述。

在彝族的民间信仰中，灵魂是人得以生存和活动的“操纵者”。灵魂主宰着人类的生活，一旦灵魂与身体的关系放松、分离或分离，就意味着生命体的虚弱、疾病甚至死亡。彝族人认为人有三魂七魄，据《叙祖白》记载：“世人死亡之后，死魂有三个，一个跟祖宗，一个在焚地，一个被供奉。”

安哈镇的彝族与其他民族不同，在当地，过世的人不仅没有坟墓，而且清明节、中元节等节日也无需祭拜老人，他们只需在彝族年和火把节时把老人的灵魂“请下来”与家人共食共饮即可。因此，在这种如此敬重灵魂，但逝世后却无需祭拜的思维和行为下，在世时好好孝敬老人及过世后的丧葬仪式成为孝敬老人的重点，把逝者的丧葬仪式办的风光、体面成为当地彝族人尤为看重的事情。

（二）彝族经济行为背后的生死观

凉山彝族对生与死都有比较乐观的认知，凉山彝族人把死视为很自然、很正常的事情，是自然而然的事情。他们认为人有生就有死，生与死是自然规律，生是人来到现实世界享受现事、繁衍后代的方式，死则是灵魂上天与祖先团聚的一种途径。正是彝族人民这种坦然接受死亡的态度，既使得他们重视现实生命，也使得当地人在面对老人离世时能把丧事当作喜事办，“让老人走得高兴才对”。

“世间灵长类，没有不死的；老人你死后，手莫往回

抓，脚要往回蹬，留下平安给后人。”这个在凉山彝族丧葬仪式上经常用到的《哭丧词》，既体现出当地彝族人面对死亡时理性、坦然的态度，又表达了后人在葬礼上对逝者保佑后代的期许。正如许烺光先生所言，“生者与死者之间的联系主要通过宗教仪式来保持，它有三个目的：一是为了了解死者灵魂的去向，它们生活的情况；第二个目的是给死者的灵魂提供吃食、食物和钱；第三个目的是祈求死者履行他们生前承担的义务。”

四、总结

丧葬仪式是社会视角缩影，是民族文化的集中体现，通过仪式完成了生者与逝者间最后一次对话，帮助逝者“走完”现实世界的最后一程并最终去往彝族人心中的祖界。丧葬仪式原本是为活着的人所举行的仪式，目的在于消除因死亡给后代产生的消极影响。

从中国共产党十六届五中全会开始就提出要扎实推进社会主义新农村建设，其中之一要求就是“生活宽裕”。当笔者了解到Y姓老人丧葬仪式花费高达二十余万时大吃一惊，毕竟2019年四川省农村居民人均可支配收入14670元。尽管家支成员会互相帮助，但很难说这种高额的仪式消费不会对当事家庭造成一时的经济困难。财力和物力方面的巨大支出对当地生产生活的进一步提高和发展造成了一定的阻碍，这也是一部分当地彝族人希望改革这些礼俗的原因之一。

总而言之，彝族丧葬礼仪的最终目的期望逝者的灵魂能与祖先重聚，后辈能获得祖先庇佑，并得到精神慰藉，实现现实社会的秩序重建。作为凉山州唯一的彝族自治县建制镇，我们希望安哈镇的彝族丧葬仪式在面对快速的生活节奏和多民族交流交往所造成的文化冲击情况下，当地彝族人仍继续传承优秀传统文化，在增强本民族文化认同的同时，改革仪式上当地人不喜欢或承受不了的地方，避免“一刀切”式政策的实施，促进社会主义新农村建设。

参考文献：

- [1]朱琨元等翻译.叙祖白[M].云南民族出版社,1987.
- [2]师有福等译注,杨家福释读.斐妥梅妮——苏嫫(祖神源流)[M].云南民族出版社,1991.
- [3][英]拉德克利夫·布朗.社会人类学方法[M].夏建中译.北京:华夏出版社,2001.
- [4]许烺光著,王芑,徐隆德译.祖荫下一中国乡村的亲属、格与社会流动[M].南天书局有限公司,2001.
- [5]林耀华.凉山彝家的巨变[M].云南:云南人民出版社出版,2003.

- [6][德]洛雷利斯·辛格霍夫.我们为什么需要仪式[M].刘永强,译.北京:中国人民大学出版社,2009.
- [7][美]墨菲.文化与社会人类学引论[M].王卓君等,译.商务印书馆,2009.
- [8][法]阿诺尔德·范热内普.过渡仪式[M].张举文,译.北京:商务印书馆,2012.
- [9]熊建中,曾俊林.四川统计年鉴[J].北京:中国统计出版社,2020.
- [10]催昌源.中国古代丧葬仪礼结构之分析[J].内蒙古师范大学学报,1999(6):70-82.
- [11]梁勤超.族群节庆:仪式互动与文化认同——以黎平·侗族鼓楼文化艺术节为例[J].贵州社会科学,2016(09):49-54.
- [12]冷剑波.从“做香花”到“打斋”——马来西亚居銮客家丧葬法事功能探析[J].民俗研究,2018(05):147-156.
- [13]郭文,杨桂华.民族旅游村寨仪式实践演变中神圣空间的生产——对翁丁侗寨村民日常生活的观察[J].旅游学刊,2018,33(05):92-103.
- [14]李毓,孙九霞.旅游发展对傣族社区居民生活宗教实践的影响[J].社会科学家,2018(03):91-98.
- [15]赵旭东,张洁.“差序”秩序的再生产——围绕皖南一村落丧葬仪式的时空过程而展开[J].民俗研究,2019(03):124-135+160.
- [16]陈心林.清江流域土家族“撒叶儿嗩”丧葬祭祀仪式的功能分析[J].宗教学研究,2020(02):177-184.
- [17]胡伟,唐佳奇.从神、鬼、祖先的界限不明看家庭主义的弹性——基于江苏省无锡地区家庭祝饗仪式的实证研究[J].东南大学学报(哲学社会科学版),2020,22(04):110-118+158.